Rocco BUTTIGLIONE
Jarosław MERECKI SDS

EUROPA JAKO POJĘCIE FILOZOFICZNE
Część trzecia[1]

Na pytanie o prawdę chrześcijaństwa można odpowiadać różnie, nie można go jednak pominąć – i to nie z powodów dyscyplinarnych, lecz kulturowych. To natomiast oznacza postawienie w centrum naszych współczesnych dyskusji pytania o Europę.

TRADYCJA EMPIRYSTYCZNA

Podczas gdy historia Europy kontynentalnej ostatnich stuleci jest historią zmagania się racjonalizmu ze sceptycyzmem, historia Anglii swą swoistość zawdzięcza związkowi z prądem myślowym, który do pewnego stopnia określić by można jako angielską „filozofię narodową". Filozofią tą jest empiryzm. Z dziejami Anglii związane są dzieje innych krajów anglosaskich, które posługują się językiem angielskim.

Chcąc zdefiniować empiryzm za pomocą krótkiej formuły możemy powiedzieć, że jest on protestem przeciw racjonalizmowi, protestem który pozostaje jednak w ramach racjonalizmu i jest mu podporządkowany pomimo swojej opozycyjności. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne w filozofii D. Hume'a. Zupełnie słusznie zauważa on, że rozum nie może ogarnąć całego świata, a przede wszystkim – nie może dyskursywnie uzasadnić swej własnej prawomocności. Odpowiedź na pytanie o ostateczne uzasadnienie poznania musi zawsze odwołać się do jakiejś oczywistości. Tę oczywistość można wprawdzie kwestionować, nie można jej już jednak dalej uzasadniać. Racjonalizm chce być bezzałożeniowy; jednak myśl zawsze posiada jakieś założenia, jest zawsze odniesiona do czegoś, co nie jest jej wytworem. Teoretyczny protest przeciw filozofii, która pojmuje prawdę jako zgodność rozumu z sobą samym ma wiele cech, które czynią go pokrewnym klasycznej metafizyce i realistycznej fenomenologii.

Świat racjonalizmu jest światem wewnętrznie zamkniętym. Każde zdarzenie jest w nim zależne od wszystkich innych zgodnie z ideą całości. Wynikiem – a jednocześnie założeniem – systemu jest usprawiedliwienie tego, co faktyczne,

[1] Jest to ostatnia część tekstu, którego części pierwsza i druga ukazały się w „Ethosie" 7(1994) nr 4 oraz 8(1995) nr 1.

usprawiedliwienie, które jednocześnie jest dowodem na rozumność świata. W filozofii Hegla ta intencja racjonalizmu przybiera formę spekulatywnego koła. Pierwszy człon filozoficznego dowodu, od którego rozpoczęło się rozumowanie, musi na końcu zostać wyprowadzony z wprowadzonych w międzyczasie członów pośrednich i poprzez to zostaje „zniesiony" (aufgehoben). W jeszcze niedoskonałej formie racjonalizmu, na przykład u Leibniza czy Kartezjusza, krąg pozostaje w jednym punkcie niedomknięty, otwarty; aby przekroczyć tę systemową lukę, trzeba założyć istnienie Boga jako pierwszej przyczyny istnienia i ruchu. Bóg jest wówczas oczywiście jedynie konsekwencją systemu (czy też ucieleśnieniem wewnątrzsystemowej konieczności) to właśnie jest Pascalowski Bóg filozofów[2].

Świat empiryzmu ma całkowicie inną naturę. W świecie tym treść ludzkiego doświadczenia nie może zostać wydedukowana spekulatywnie. Jedyny sposób poznania, który jest nam dostępny, to bezpośredni kontakt z rzeczami i wydarzeniami – w empiryzmie spekulację zastępuje doświadczenie. W świecie doświadczenia istnieje zarówno pewność, jak i niepewność. Pewność opiera się zawsze na wydarzeniu poznawczym, które możemy nazwać wglądem. Może się tu nawet zdarzyć, że wydarzenia poznawcze, które są nam dane równie bezpośrednio, jawią się jako wzajemnie sprzeczne, lub lepiej: wydają się nam wzajemnie sprzeczne. Świat empiryzmu jest niekompletny i otwarty. Mogą się w nim zdarzyć – przynajmniej w zasadzie – nawet cuda, ponieważ rozum otrzymuje swą miarę od niezależnego od niego w swym bycie i określoności świata, a nie narzuca światu swej własnej miary.

Niemniej jednak – jak wspomnieliśmy – empiryści pozostają w swym proteście podporządkowani racjonalizmowi; przyjmują bowiem bez większych zastrzeżeń racjonalistyczną koncepcję rozumu. Zamiast poddać krytyce racjonalistyczne pojęcie apriorycznego i apodyktycznego rozumu, zrzekają się oni – przynajmniej w znacznym stopniu – samego rozumu jako autonomicznej władzy poznawczej. Poprzez to empiryzm zbliża się bardzo do sceptycyzmu. Różnica między nimi polega na tym, że empiryzm zachowuje wciąż pewną dozę zaufania do ludzkich uczuć i relatywistycznego rozumu. Podczas gdy w swym sprzeciwie wobec apodyktycznego rozumu niszczy on wszelką możliwość zbudowania życia moralnego na podstawach rozumowej pewności, to jednak opierając się na uczuciach moralnych buduje etykę, której treść pokrywa się prawie całkowicie z etyką tradycyjną. Uczucia pozwalają nam bezpośrednio odczuć zasady, których nie jesteśmy w stanie zrozumieć i uzasadnić. Zasady te zostały potwierdzone przez długą tradycję i rozsądniej jest przyjąć je i respektować w życiu, jakkolwiek należy również przyjąć, że w konkretnych

---

[2] Znakomitą analizę rozwoju racjonalizmu od Kartezjusza do Hegla jako „pogrążania" się filozofującego intelektu w samym sobie zawiera praca W. Chudego, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji"*, Lublin 1993.

przypadkach dopuszczalne są wyjątki. Choć w empiryzmie prawda w dziedzinie moralności może być wprawdzie uznana i przekazywana dzięki uczuciom i tradycji, nie jest ona jednak uznana jako prawda, lecz jako prawdopodobieństwo i zwyczaj. Stare wartości wciąż obowiązują, lecz ich uzasadnienie nie jest już możliwe lub lepiej – uzasadnienie nie jest rzeczą rozumu (który dlatego właśnie zostaje tu odpolityczniony), lecz uczucia czy też blisko z nim spokrewnionego zmysłu moralnemu (common sense).

Przyjęcie racjonalistycznego pojęcia rozumu doprowadziło w empiryzmie do podziału ludzkich zdolności poznawczych. Jedną z nich jest spekulacja, która uznana została za dzieło obcego rzeczywistości rozumu, drugą uczucia i zmysły, które w dziedzinie życia moralnego nie dają nigdy poznawczej pewności co do obowiązywalności uznawanych społecznie wartości. W najlepszych czasach cywilizacji anglosaskiej doprowadziło to do osobliwej i zarazem godnej podziwu równowagi: mieszanki fideizmu ze sceptycyzmem, która teoretycznie niszczy wszystkie wartości i jednocześnie w praktyce pozostawia je w stanie nienaruszonym.

Czy jednak równowaga ta jest stabilna? Wydaje się, że mogła się ona utrzymać tylko w sporze z racjonalizmem. W tym też wyraża się jej zależność od racjonalizmu. Kiedy jednak racjonalizm upada i zostaje zastąpiony przez sceptycyzmm, również empiryzm nie może się przed nim obronić. Sceptycyzm może się nawet uważać za logiczną kontynuację empiryzmu. W swoim pierwotnym ujęciu empiryzm znajduje dostateczną obronę przeciw sceptycyzmowi we własnym realizmie. Jest wprawdzie możliwe – twierdzi się – że wartości nie da się uzasadnić teoretycznie, ale czuje je zdrowy ludzki rozsądek – są one powszechnie uznane w społeczeństwie i dlatego powinno się uznać ich obowiązywalność. Nieuzasadnialność dobra zabrania nam je racjonalistycznie usprawiedliwiać, gdy jest kwestionowane, ale zabrania nam też kwestionowania go, jeśli znajdujemy je mocno zakotwiczone w społeczeństwie i ludzkich przekonaniach. Postawa ta wystarcza, aby obudzić zdrowy sceptycyzm wobec sceptycyzmu, gdy chce on teoretycznie i praktycznie podważyć podstawy moralności. Nie wystarczy to jednak, gdy społeczny przewrót wstrząśnie wartościami uznawanymi dotychczas za oczywiste i nie da się już dłużej uznawać powszechnej zgody za kryterium tego, co moralnie dobre. Cóż mogę powiedzieć człowiekowi, którego uczucia nie reagują już na dawne wartości? Co może zrobić filozof, jeśli zmysł moralny ulegnie erozji w całym społeczeństwie? Empiryzm – jako stanowisko pośrednie, znajdujące się poniekąd w pół drogi między racjonalizmem i sceptycyzmem – mógł przez dość długi czas pełnić rolę pozytywną, tj. w wystarczający sposób uzasadniał obowiązywalność wartości niezbędnych do sprawnego funkcjonowania wspólnoty politycznej. Natomiast dzisiaj, kiedy po upadku racjonalizmu sceptycyzm zatacza coraz szersze kręgi w społeczeństwie i w filozofii, również empiryzm znalazł się w kryzysie, nawet jeśli kryzys ten jeszcze nie zawsze jest bezpośrednio oczywisty.

W pierwszej chwili może się nawet wydać, że to empiryzm jest prawdziwym zwycięzcą w sporze różnych filozoficznych opcji (tj. racjonalizmu, sceptycyzmu i empiryzmu). Kiedy przyjrzymy się głównym nurtom filozoficznym naszego wieku, łatwo zauważymy, że współczesna filozofia przesuwa się od Marksa do Hume'a, tzn. zrezygnowano z polityczno-rewolucyjnego uzasadniania rozumności świata i podstaw ludzkiego życia wspólnotowego próbuje się szukać w etyce uczuć[3].

Z przedstawionych wyżej powodów uzasadnienie takie nie może jednak długo przetrwać. Musiałoby ono dokonać swego rodzaju generalizacji ludzkich uczuć, podczas gdy uczucia nie są wcale ogólniejsze od rozumu. Wobec różnorodności odczuć moralnych empiryzm musi ograniczyć się do budowania etyki w oparciu o faktycznie daną cywilizację. Tym samym wykonany zostaje jednak decydujący krok, który prowadzi od Hume'a do Nietzschego. Również u Nietzschego znajdujemy filozofię empiryzmu, przy czym teoria uczuć moralnych zostaje tu zastąpiona przez genealogię moralności. Nietzsche nie przyjmuje uczuć moralnych jako danej ostatecznej i nieredukowalnej, lecz sprowadza je – przez psychologię resentymentu – do zfrustrowanej i frustrującej woli mocy. Wydaje się w każdym razie, że społeczne przemiany, które obserwujemy, potwierdzają raczej teorię Nietzschego niż Hume'a, a to oznacza, że empiryzm nieuchronnie przechodzi w nihilizm.

Nie trzeba tu dowodzić, iż jest to całkowicie przeciwne pierwotnej intencji empiryzmu. U Locke'a na przykład znajdujemy jeszcze wiele pozostałości dziedzictwa scholastycznej filozofii politycznej, która opierała się na teorii prawa natury (za pośrednika między scholastyką a empiryzmem może uchodzić R. Hooker). Natomiast Berkeley próbował rozwinąć taką teorię ludzkiego poznania, w której ludzki rozum zostaje utrzymany w granicach właśnie po to, aby zachować możliwość objawienia.

Aby zrozumieć rozwój kultury politycznej w krajach anglosaskich, musimy pamiętać o naszkicowanym powyżej rozwoju empiryzmu. Kiedy ojcowie konstytucji amerykańskiej tworzyli ten doniosły dokument, byli przekonani o tym, że zmysł moralny nadawać będzie konkretną treść zapisanym tam zasadom ogólnym. Tymczasem z biegiem czasu zmysł ten stanął wobec wyzwania przemian w społeczeństwie. Wyzwaniu temu nie można było udzielić żadnej odpowiedzi opartej na racjonalnym poznaniu, ponieważ z zasadniczych powodów w empiryzmie rozum nie może odgrywać w dziedzinie moralnej roli kierowniczej. Jedyną odpowiedzią mogła być zatem czysto tradycjonalistyczna i fideistyczna obrona skostniałej i suchej przyzwoitości, czyli purytanizm. Purytanizm natomiast musiał ostatecznie ustąpić miejsca antypurytanizmowi, który utożsamia się z amoralizmem. Z powodu tej słabości empiryzmu łatwo

---

[3] Wydaje się nawet, że emocjonalizm jest jedną z charakterystycznych cech współczesnych demokracji.

i w stosunkowo krótkim czasie można było osłabić (czy nawet zniszczyć) moralną substancją narodów. Podczas gdy na kontynencie upadek marksizmu spowodował przejście w filozofii od Marksa do Hume'a, w krajach anglosaskich odbywa się prawie niezauważalne przejście od Hume'a do Nietzschego – czasem przez pośrednictwo francuskich wersji filozofii tego ostatniego, jak na przykład postmodernizmu J. Derridy, a czasami po prostu przez odrzucenie oczywistych dotąd postulatów zdrowego rozsądku, które bez teoretycznego uzasadnienia obowiązywały jednak dotychczas w sposób bezwarunkowy na poziomie praktyki. Dokonuje się tym samym powoli i prawie niepostrzeżenie przejście od empiryzmu do całkowicie innego świata myśli, to jest do nihilizmu.

Empiryzm różnił się od filozoficznego racjonalizmu także tym, że nie próbował żadnego bezpośredniego uzasadniania idei wspólnoty politycznej. Podobnie jak w wypadku uzasadniania idei moralności, również uzasadnianie idei powinności politycznej odbywało się zawsze przez pośrednictwo uczuć lub doświadczenia zmysłowego i dlatego z istoty swej nie mogło mieć charakteru apodyktycznego. Wydaje się zresztą, że na wyspach brytyjskich filozofia nie jest tak życiowo doniosła, jak to przynajmniej w pewnych epokach było na kontynencie. W tradycji empirystycznej filozofia nie pełni bowiem roli zastępczej religii. Nie znaczy to oczywiście, że nie wnosi ona niczego do teoretycznych podstaw społeczeństwa politycznego; znaczy to tylko tyle, że nie przyjmuje na siebie zobowiązania dostarczenia społeczeństwu ostatecznego, apodyktycznego uzasadnienia. Można z niej najwyżej zaczerpnąć kryteria, które ułatwiają wydawanie sądów o rzeczywistości społecznej. W dziedzinie tej wypowiada się ona zresztą w tonie dużo lżejszym niż racjonalistyczna filozofia kontynentalna. Empirysta w żadnym razie nie czuje się przedstawicielem Absolutu na ziemi.

Kiedy jednak w społeczeństwie, którego filozoficzną podstawą jest empiryzm, dobry smak czy ogólnoludzkie uczucia przestaną być czymś oczywistym i niekwestionowanym, wówczas i filozofia musi zrezygnować z odróżniania dobra i zła w dziedzinie polityki.

Wraz z opisanym tu rozwojem empiryzmu tradycja angielska i tradycja kontynentalna zbiegają się we wspólnym nurcie filozofii europejskiej. W odniesieniu do problemu uzasadnienia więzi powinności politycznej, któremu poświęcić chcemy teraz naszą uwagę, oznacza to, że jej wcześniejsze, uniwersalistyczne uzasadnienie zastąpione zostaje uzasadnieniem partykularystycznym.

Czas nacjonalizmów zaczyna się dokładnie wtedy, gdy jedność ciała politycznego uzasadniana jest w oparciu o zasady, które powodują nieprzezwyciężalny rozłam między wewnętrzną i zewnętrzną stroną tego ciała. Zasady te mogą być natury utylitarystycznej lub też mogą się powoływać na wspólnotę przeznaczenia, która powstaje na podstawie wspólnoty krwi i ziemi. W każdym razie ci, którzy nie mają udziału w danej wspólnocie politycznej uchodzą za

obcych lub nawet za wrogów. Politykę konstruuje się wokół opozycji: przyjaciel wróg, przy czym przyjacielem jest obywatel, a wrogiem cudzoziemiec. Cudzoziemiec lub też – mówiąc ogólniej – inny kraj stają się usprawiedliwionym przedmiotem dążeń do rozszerzenia władzy lub poszukiwania korzyści dla własnego państwa. Idea ta rozprzestrzenia się coraz bardziej, a tym samym upada idea Europy jako jedności, która miała obowiązywać pomimo różnic między państwami i narodami oraz jednoczyć je w obejmującą wszystkich wspólnotę. Jednocześnie powstaje nowy rodzaj kolonializmu: obcy jako nieprzyjaciel staje się legalnym przedmiotem podboju własnego państwa.

Oczywiście, kolonializm przechodził różne etapy i przybierał różne formy. Pierwszy kolonializm Hiszpanów w Ameryce Łacińskiej i Anglików w Ameryce Północnej nosi jeszcze znamiona wypraw religijnych. W Ameryce Łacińskiej wojna zdobywcza pragnie usprawiedliwić się przez nawracanie niewiernych; natomiast w Ameryce Północnej silnie kalwinistyczna świadomość zdobywców nie ma w sobie cech misjonarstwa – traktuje tubylców jako odrzuconych przez Boga, z góry wybranych i przeznaczonych do wykorzystywania lub na zagładę. Czysto kolonialistyczna ideologia kształtuje się powoli i przyjmuje się powszechnie dopiero w dziewiętnastym stuleciu.

Poszczególne formy nacjonalizmu będą również przybierać różne formy w zależności od form narodowej filozofii, do której odwołają się jako do swego dziedzictwa. I tak w kraju najbardziej konsekwentnego racjonalizmu, tj. w Niemczech, istnieją jednocześnie najbardziej konsekwentna forma oświeceniowego kosmopolityzmu (marksizm) i najczystsza forma irracjonalistycznego nacjonalizmu (nazizm). Natomiast dziedzictwo empiryzmu uczyni angielski imperializm bardziej elastycznym. We Włoszech i Francji ten sam rozwój będzie miał jeszcze inne cechy. Ogólny jego kierunek jest jednak wszędzie podobny; skończy się on zaś wielkimi wojnami dwudziestego stulecia.

KILKA UWAG O ZNACZENIU POSTMODERNIZMU

Mówi się dziś dosyć często, że weszliśmy w okres postmoderny. W tym miejscu naszych rozważań musimy się zatem zastanowić nad znaczeniem tego pojęcia.

Moderna (nowożytność) jest – jak to wyżej powiedzieliśmy – okresem racjonalizmu. Nie znaczy to, że w tym samym czasie nie istniały i nie wywierały na europejską świadomość znaczącego wpływu także inne, nieracjonalistyczne formy filozofii. Znaczy to tylko, że na sposobie, w jaki widziano całą problematykę filozoficzną, w sposób decydujący odcisnął swe piętno racjonalizm oraz że nieracjonalistyczne formy filozofii musiały ustosunkować się do filozoficznej problematyki racjonalizmu.

Racjonalistyczna próba rozumienia świata jako całości nie powiodła się. Przypadek marksizmu jest tylko jednym z przykładów upadku programu

Oświecenia. Innym znakiem tego upadku był kryzys kolonializmu. W ideologii kolonializmu – przynajmniej w jednym z jej wariantów – obecna jest właśnie idea jednego i jedynego modelu rozwoju, który z różną prędkością powinny wcielić wszystkie narody. Natomiast współczesność – wraz z postmodernizmem – odkryła na nowo kategorię „różnicy" (difference, J. Derrida). Kategoria „różnicy" znaczy między innymi to, że nie istnieją żadne proste, wszystko obejmujące modele, które odkrywają nam tajemnicę biegu dziejów. Ten właśnie stan rzeczy jest jednym z powodów, które ponownie skierowały naszą uwagę na pojęcie Europy. Przed drugą wojną światową do idei Europy nie przywiązywało się większego znaczenia. Oświecenie i kierunki filozofii z nim związane (aż do marksizmu włącznie) nie stawiały w gruncie rzeczy idei Europy w centralnym punkcie swoich teorii. Rzeczywiste znaczenie ma dla nich – jako ramy ich filozoficznych i politycznych projektów – nie Europa, lecz świat i cała ludzkość. Na przykład rewolucja marksistowska nie chce być tylko rewolucją europejską, lecz światową. Zgodnie ze swym samorozumieniem filozof Oświecenia reprezentuje świadomość nie europejską, lecz ogólnoludzką. Kryzys tego kulturowego programu rozpoczął się natomiast wraz z odkryciem jakościowej i nieredukowalnej różnicy dzielącej poszczególne kultury. Oświecony Europejczyk nie może już przemawiać w imieniu ogólnego rozumu i zmuszony jest do pogodzenia się z dużo skromniejszą samoświadomością. Każdy człowiek przynależy do pewnej konkretnej kultury i każdy może mówić tylko z wnętrza swej własnej kultury. Przedstawiciel Oświecenia sądził, że Indianie czy Chińczycy byli właśnie – i tylko – Indianami czy Chińczykami, to jest przedstawicielami pewnej konkretnej cywilizacji. Sam natomiast czuł się nie tylko Europejczykiem, lecz przedstawicielem całej ludzkości. Jako człowiek reprezentujący postęp oczekiwał, że inni wcześniej czy później powinni za nim podążyć. Sądził bowiem, iż reprezentuje nie jakąś konkretną kulturę, lecz rozum uniwersalny.

Zarówno sprzeciw poszczególnych kultur, jak i wzrastający sceptycyzm nowoczesnej epistemologii co do prawdziwościowego charakteru wiedzy naukowej na nowo przypomniały Europejczykowi o swoistości jego kultury. Odkrywamy ponownie, że jesteśmy Europejczykami i nasze pytania stawiamy (i w miarę naszych możliwości odpowiadamy na nie) tylko z wnętrza naszej przynależności kulturowej.

Upadek oświeceniowego kosmopolityzmu pociągnął za sobą reakcję w postaci rozprzestrzeniania się kulturowego relatywizmu. Warto zauważyć, iż konsekwencja ta może przyjąć – i rzeczywiście przybierała – dwie różne formy.

Relatywizm kulturowy może znaczyć, że nie obdarza się zaufaniem żadnej szczególnej formy kultury i próbuje się – na wyższym poziomie – dokonać zjednoczenia wszystkich kultur. W ten sposób powstaje synkretyzm, który na przykład wszystkie religie traktuje tylko jako różnorodne wyobrażeniowe formy tej samej prawdy, która w swojej pełni dostępna jest jedynie nielicznym

wybranym. Synkretyzm, który tak często pojawia się w dzisiejszych badaniach religioznawczych (a także w niektórych formach ekumenizmu) nie jest niczym innym, jak kompromisem pomiędzy myśleniem w kategoriach ogólności i myśleniem w kategoriach różnicy. Różnica jest tu obecna, ale tylko na powierzchni; w głębi obecna jest wciąż perspektywa metakulturowa, która tym razem nie jest już naiwnie wyprowadzana z nauk przyrodniczych, lecz widzi potrzebę jakiejś filozoficznej podbudowy i ostatecznie znajduje ujście we wszechobejmującej religii ludzkości.

Druga możliwość polega na radykalnym przyjęciu modelu różnicy i rezygnacji z jakiejkolwiek ogólności. Znaczy to jednak zarazem, iż radykalnie rezygnuje się z dziedzictwa Oświecenia. Człowiek nie może przekroczyć granic swej własnej kultury, pozostaje z nią tak silnie związany, że w żaden sposób nie potrafi dostrzec wartości innych kultur. W takim wypadku radykalnie odrzucone zostaje nie tylko całe dziedzictwo Oświecenia, ale i chrześcijaństwa, a nawet dziedzictwo filozofii. Musimy bowiem nie tylko przyznać, że podobnie jak inni ludzie należymy do jakiejś określonej formy kultury, i zrezygnować tym samym z przekonania – jak to zwykł czynić człowiek Oświecenia – o uprzywilejowanej z punktu widzenia rozumu uniwersalnego pozycji, którą daje nam nasza tradycja narodowa czy religijna; musimy również tak mocno utożsamić się z naszą tradycją, że łatwo przyjdzie nam traktować wszystkie inne tradycje jako mniej wartościowe i przeznaczone do zniszczenia, aby w ten sposób zapewnić faktyczne panowanie naszej własnej. Konsekwentny relatywizm kulturowy prowadzi wówczas do odwrotu od odziedziczonej po Oświeceniu kosmopolitycznej świadomości ludzkości i zwrotu ku fanatycznej świadomości plemiennej. W tym sensie nacjonalizm interpretować można jako formę konsekwentnego kulturowego relatywizmu. Autonomia poszczególnych kultur i tradycji jest tu akcentowana tak mocno, że interkulturowy dialog okazuje się niemożliwy.

Również w tym wypadku nie możemy mówić o idei Europy. Podczas gdy synkretysta myśli jeszcze w ramach oświeceniowej ogólności, konsekwentny relatywista kulturowy zachowuje i ceni pojęcie narodu, ale nie wykazuje żadnego zainteresowania Europą. Nacjonalizm jest formą konsekwentnego kulturowego relatywizmu, ponieważ nie rości sobie już pretensji, jak synkretyzm, do danego przynajmniej wybranym przywileju transcendowania kulturowych granic, i twierdzi, że świat pojmować można tylko z wnętrza własnej kultury i że nie istnieje możliwość wykroczenia poza tego rodzaju partykularyzm.

Ze wspomnianych powyżej racji ani kosmopolityczne Oświecenie, ani oparty na kulturowym relatywizmie nacjonalizm nie są w stanie wyjaśnić pojęcia Europy. Obydwa bowiem uciekają od paradoksu, który konstytuuje to pojęcie. Paradoks ten to jedność ogólnej prawdy i konkretnego przeżycia. Europa jest cywilizacją, która może otwierać się na doświadczenia innych ludów nie odrzucając przez to własnej, oryginalnej formy kultury. To właśnie

fakt, że wśród Europejczyków mogła powstać idea ogólnoludzkiej prawdy, dowodzi jak jedyną w swoim rodzaju jest świadomość europejska. Paradoks Europy zawarty jest do pewnego stopnia w słynnej zasadzie dialektyki Hegla: w jedności konkretności i ogólności. W zachowującym swą wyjątkowość i swoistość konkrecie objawia się prawda, która posiada ważność ogólną. Kosmopolityzm odwołuje się do abstrakcyjnej ogólności, w której zawarta jest idea ludzkiego dobra; dobru temu brakuje jednak konkretnej postaci rzeczywistego bytu. Nacjonalizm natomiast – przeciwnie – odwołuje się do tego, co rzeczywiste, co jednak jest tylko przypadkowe i czemu brakuje jakiejkolwiek ogólności – ogólność może on zdobyć tylko przez to, że zniszczy inne narodowe formy wyrazu tego, co ludzkie, i wyniesie się ponad nie w sposób wyłącznie negatywny przez odwołanie się do przemocy. Czy istnieje jakieś wyjście z tego dylematu?

Zanim spróbujemy udzielić odpowiedzi na to pytanie, musimy raz jeszcze zwrócić uwagę na paralelizm empirycznej historii i rozwoju filozofowania. Pierwsza połowa naszego stulecia była czasem współistnienia kosmopolityzmu i nacjonalizmu. Wojny światowe były wynikiem zarówno nacjonalizmu, jak i kosmopolityzmu połączonego z próbą rewolucyjnego jednoczenia świata. W nich to Oświecenie – jako obejmująca wszystko racjonalistyczna ideologia – osiąga swój szczyt i jednocześnie przechodzi w absolutny irracjonalizm. Po wojnach światowych relatywizm kulturowy występuje raczej w swej synkretystycznej formie. Nie potrafi jednak wypracować żadnego trwałego przezwyciężenia nacjonalizmu, ponieważ nie jest w stanie „znieść" (w sensie heglowskiego „aufheben", a zatem – zarazem przezwyciężyć i zachować) elementu prawdy nacjonalizmu i dlatego działa jedynie jako czynnik prowadzący do rozpadu świadomości europejskiej, której odmawia się prawa do dalszego istnienia. W tym ujęciu Europejczyk zachowuje przewagę nad innymi kulturami przez to, że wznosi się na poziom transcendencji negatywnej – wie, że jego własna kultura jest relatywna i dlatego przestaje być jej posłusznym z pełnym oddaniem i naiwnością. Ponieważ jednak – wedle tego ujęcia – nie istnieje żadna pozytywna prawda przekraczająca konkretną kulturę, rezultatem takiej negatywnej transcendencji jest wyłącznie zakaz posiadania wiary w świecie, w którym bez wiary nie może przetrwać żadna kultura.

Wyjście z tej ślepej uliczki znaleźć można tylko w filozofii proponującej transcendencję pozytywną. Roli tej nie może już jednak spełnić filozofia Oświecenia. Oświecenie należy do historii Europy, ale rozwinęło ono do końca własną dialektykę i przeobraziło się w irracjonalizm (na co wskazywali myśliciele tak różni, jak T. Adorno i A. Del Noce).

Idea Europy nabiera nowej aktualności po zakończeniu drugiej wojny światowej. Ponowne jej ożywienie jest konsekwencją wojny, ponieważ nie można już było dłużej sądzić, że oświeceniowa, kosmopolityczna kultura będzie w stanie przezwyciężyć sprzeczności różnych nacjonalizmów. Możliwości pojednania

między skłóconymi i wrogimi sobie narodami zaczęto natomiast szukać we wspólnym kulturowym dziedzictwie Europy. Nie powinno nas dziwić, że głównymi reprezentantami tej idei byli chrześcijanie. Po upadku próby utożsamienia idei Oświecenia z ideą Europy świadomość europejska powraca do swych korzeni. Korzenie te zaś są w znacznej mierze chrześcijańskie. Istota paradoksu Europy zakorzeniona jest w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo jest religią, która twierdzi, że ogólnie ważna Prawda ucieleśniła się i żyła w konkretnej kulturze, w konkretnym czasie i konkretnym geograficznym miejscu. Nie przeczy ono istnieniu tego, co uniwersalne i ogólnie ważne – przez co zachowana zostaje możliwość interkulturowego dialogu w poszukiwaniu prawdy. To, co uniwersalne, staje się jednak konkretne w szczegółowym historycznym wydarzeniu. To, co konkretne, nie zostaje przez to unicestwione, staje się natomiast nosicielem tego, co uniwersalne; innymi słowy: to, co uniwersalne, ujawnia się w tym, co konkretne. Dlatego Europa mogła otworzyć się na nowe ludy i nowe doświadczenia duchowe bez obawy, że ludy, które mają już w niej swój udział, będą musiały zrezygnować z własnej tożsamości. Chrześcijanin wie doskonale, że należy do pewnej określonej kultury, ale kształtuje tę kulturę w taki sposób, aby dla wszystkich innych ludzkich kultur była ona jednocześnie drogą do ogólnej i jednocześnie konkretnej prawdy. W pojęciu chrześcijaństwa zawarta jest jedność konkretności i ogólności; dlatego możliwa jest tu pozytywna transcendencja własnej kultury, transcendencja, która ją zarazem całkowicie waloryzuje w jej konkretności i w żadnym wypadku nie prowadzi do jej odrzucenia.

Dlatego – jak nam się wydaje – stajemy dzisiaj przed alternatywą: albo odzyskamy chrześcijańskie korzenie Europy, albo będziemy świadkami jej rozkładu w kulturowym relatywizmie.

Czy jednak dziś jeszcze wolno stawiać taką alternatywę? Czy nie zdyskredytowały jej ostatecznie wydarzenia, które utorowały drogę Oświeceniu? Może się wydać, że nasza argumentacja wpada tu w błędne koło. Wyszliśmy od kryzysu chrześcijaństwa. Ten kryzys nie jest, jak się niekiedy twierdzi, skutkiem sukcesów racjonalizmu, lecz przeciwnie – ich przyczyną. Podział chrześcijan i związany z nim skandal prowadzi do poszukiwania niereligijnego uzasadnienia społeczeństwa. Dzisiaj wydaje się, że poszukiwanie to nie dało oczekiwanych rezultatów i dlatego mówimy, że Oświecenie wyczerpało już swe możliwości. Upadek racjonalizmu nie dowodzi jednak w żadnym wypadku tego, że możliwy jest powrót do chrześcijaństwa jako podstawy świadomości europejskiej.

Na założeniu, że powrót taki nie jest możliwy, opiera się stanowisko tych, którzy wolą mówić raczej o Zachodzie niż o Europie. Zachód jest miejscem zachodu słońca, ale jednocześnie – w dzisiejszej sytuacji filozoficznej i kulturowej – zachodem i rozkładem wszystkich wartości. Nasza cywilizacja przebiegła swoje drogi i doszła do końca. Ten koniec może być – jak utrzymują niektórzy (F. Fukuyama) – końcem całej historii lub też, jeśli dzieje nadal

będą się toczyć, musi ona rozpocząć się w innych miejscach i kulturach. Zwolennicy takiej interpretacji, że po upadku Oświecenia ostatnim etapem naszej historii może być tylko nihilizm.

Kiedy spojrzymy na sytuację filozofii naszego czasu, możemy stwierdzić, że została ona zdominowana przez empiryzm. Przechodzi się od marksizmu do empiryzmu i próbuje się nawet na jego bazie oprzeć nowe uzasadnienie społecznego bytu narodów. Przykładem mogą tu być choćby dzieła J. Rawlsa (*Theory of Justice*) i R. Dworkina (*Taking Rights Seriously*). Z przytoczonych powyżej powodów nietrudno jest jednak przewidzieć, iż próba ta nie może się udać. Empiryzm może być tylko fazą przejściową, po której przyjdzie rozwiązanie tkwiących w nim antynomii: albo podąży się drogą, która prowadzi od Hume'a do Nietzschego i zrezygnuje się tym samym z oporu wobec nihilizmu, albo empiryzm trzeba będzie poddać nowej, fenomenologicznej interpretacji, tzn. proste uczucia zastąpić wglądem w prawdziwe stany rzeczy i otworzyć przez to drogę do nowego filozoficznego realizmu, który nie będzie jednak żadnym racjonalizmem i umożliwi przez to postawienie – bez uprzedzeń – pytania o Objawienie[4].

Nie uratuje to jednak europejskiego dziedzictwa, gdyby miało się okazać, że nie da się na nowo uczynić z chrześcijaństwa żywego doświadczenia. Kiedy mówimy tu o ożywieniu chrześcijaństwa, to musimy najpierw wskazać na możliwą dwuznaczność takiego postulatu. Istnieje bowiem taki jego sens, w którym o osiągnięcie powszechnej zgody nie jest wcale trudno. W czasach kulturowego relatywizmu nietrudno jest uzyskać zgodę co do tego, że kultura nasza naznaczona jest przez chrześcijaństwo i że to z niego właśnie wyrasta tradycja naszych narodów. Wielu wartości, które wydają się nam oczywiste i które przyzwyczailiśmy się uznawać za naturalne, nie da się oddzielić od kultury chrześcijańskiej. W tym sensie wszyscy jesteśmy chrześcijanami, również ci, którzy nie przyznają się do żadnej religii. Chrześcijaństwo jako forma kultury jest wspólnym tłem wszystkich naszych filozofii i sposobów życia. Jednak powrót do chrześcijaństwa, który zasadzałby się tylko na społecznej użyteczności tych wartości dla dalszego istnienia naszych społeczeństw, dzieli los wszystkich problemów empiryzmu. Społeczna użyteczność, a nawet niezbędność tej tradycji, może być dla nas pobudką do postawienia na nowo problemu prawdziwości chrześcijaństwa. Jednak ze swej istoty chrześcijaństwo nie chce i nie może podawać się za mit uzasadniający Europę. Nie może uchodzić za mit, lecz musi być uznane za prawdę[5]. Gdyby nie było to możliwe, to czysto mityczne przetrwanie chrześcijaństwa nie mogłoby stanowić żadnego rozwiązania naszego kryzysu, lecz tylko jeszcze raz bylibyśmy świadkami pro-

---

[4] Taką drogą idzie na przykład J. Seifert w swoim dziele *Back to Things in Themselves*.

[5] Por. R. Spaemann, *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, w: tenże, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, s. 208-231.

cesu, który miał miejsce wraz z rozwojem Oświecenia, empiryzmu i idealizmu i który zakończył się właśnie wraz z rozkładem filozofii racjonalizmu.

Wszystko zależy więc od tego, czy chrześcijaństwo może stać się znowu podstawą kulturowej tożsamości Europy i czy podziały, które od czasu Reformacji podważyły tę rolę chrześcijaństwa, mogą zostać przezwyciężone. Jest to zatem pytanie o ekumenizm i to pytanie musimy sobie teraz postawić.

EKUMENIZM, ODNOWA RELIGIJNA I PLURALIZM

Pierwszym warunkiem ponownego ożywienia idei Europy jest odnowa religijna, to znaczy przeżycie chrześcijaństwa jako prawdy. Istnieją dziś pewne okoliczności, które mogą sprzyjać tej odnowie, na niektóre z nich wskazywaliśmy już wcześniej. Filozofia kultury, która trafnie widzi dylemat Europy, pozwala nam też zrozumieć, jak bardzo taka odnowa byłaby dziś pożądana. Z drugiej strony filozofia teoretyczna, która przez empiryzm przechodzi do nowego realizmu, stwarza równie ważne ramy dla możliwości tej odnowy. Autentycznie realistyczna filozofia nie może ukrywać rozdźwięku spowodowanego przez zło w człowieku i w świecie, a właśnie ten rozdźwięk domaga się energii, której filozofia nie jest w stanie dać.

To wszystko nie wystarczy oczywiście do tego, aby odnowa wiary chrześcijańskiej stała się faktem. Odnowa taka jest możliwa jedynie jako odpowiedź ludzkiej wolności na wychodzącą od Boga propozycję. Odnowa wiary jest nieredukowalnym faktem, którego nie można urzeczywistnić z racji samych tylko potrzeb kulturowych. Wyraża się w tym zresztą istota chrześcijaństwa, które nie jest wynikiem filozoficznych rozważań, lecz wydarzeniem łaski.

Z tego względu dalsze rozważania nad naszym tematem nie należą już do filozofii. Filozofia nie może ani uprzedzać historii, ani przewidywać przyszłości. Musimy ograniczyć się do tego, aby ukazać związek pomiędzy istotą Europy a istotą chrześcijaństwa i przedstawić możliwą postać tego związku. Upadek filozofii immanentyzmu, która usiłowała być zsekularyzowaną religią, jeszcze wyraźniej ukazuje konstytutywne dla człowieka pragnienie transcendencji. Czy na pragnienie to odpowiedzi udzieli obecna już w Europie od dawna religia chrześcijańska, czy zwróci się ono ku kulturom orientalnym, czy też może rozpłynie się ono w narkotykach i przyjemnościach zmysłowych – na wszystkie te pytania nie da się w tej chwili odpowiedzieć. Tylko ludzka wolność i – dla chrześcijan – łaska Boża są w stanie rozstrzygnąć, jaki będzie kształt przyszłości.

Wydaje się jednak, że w społecznej i kulturowej atmosferze naszego czasu dostrzec można pewne oznaki, które wskazują na rzeczywistą możliwość odnowy. Można mówić o chrześcijańskiej odnowie w Rosji, o nadziei związanej z wydarzeniami w dawnym bloku wschodnim, a także o pewnym zwrocie w ogólnej kulturowej atmosferze w krajach Zachodu.

To, czy tendencja ta będzie się wzmacniać, zależy od wielu czynników. Decydujące są tu oczywiście dwa z nich: ludzka wolność i Boża łaska. Inne są natury bardziej historycznej i kulturowej; dlatego też mogą być przedmiotem naszej analizy.

Wskażemy tu tylko na dwa takie czynniki.

Odnowa wiary musi przede wszystkim poradzić sobie ze skandalem, jakim jest wewnętrzny podział chrześcijaństwa. Nowożytność zaczyna się wraz z tym podziałem i dlatego jeśli chcemy znaleźć chrześcijańskie wyjście z kryzysu związanego z upadkiem racjonalizmu, musimy usunąć tę przeszkodę. Stąd ekumenizm – pragnienie i praca nad zjednoczeniem Kościołów chrześcijańskich – jest problemem o znaczeniu podstawowym. Chrześcijańskie dziedzictwo Europy nie może być przypisywane tylko jednemu Kościołowi. Jeśli nawet wszyscy Europejczycy związani są w jakiś sposób dziedzictwem chrześcijaństwa, to tym, czego najbardziej dziś brakuje, aby tę chwiejną przynależność przemienić w aktywne uczestnictwo, jest autorytet, który pozwoliłby z pełną wiarygodnością mówić w imieniu Chrystusa. Nawet jeśli ktoś – na przykład jako katolik – może wierzyć, że jego Kościół posiada istotnie taki autorytet, to jest czymś socjologicznie oczywistym, że autorytet ten nie będzie mógł osiągnąć odpowiedniego uznania, dopóki nie zostanie przezwyciężony podział chrześcijaństwa. Chrześcijanom, którzy nie potrafią osiągnąć jedności między sobą, jest niezwykle trudno być znakiem jedności dla Europy, a tym bardziej dla całego świata. Rozumiał to bardzo dobrze ekumeniczny Sobór Watykański II i dlatego postawił ekumenizm w centrum uwagi Kościoła katolickiego.

W tym miejscu należy jednak postawić pytanie: co to jest ekumenizm? Jak można pracować na rzecz jedności chrześcijaństwa? Jeśli na pytania te udzielimy odpowiedzi błędnej, to w rezultacie zamiast do jedności możemy przyczynić się do rozkładu chrześcijaństwa. Musimy więc odróżnić ekumenizm fałszywy od ekumenizmu prawdziwego.

Fałszywy ekumenizm bardzo dobrze rozumie polityczne znaczenie chrześcijaństwa, ale nie jest wrażliwy na jego autentyczne wartości religijne. Chce on stworzyć rodzaj centrum, które mogłoby przemawiać w imieniu chrześcijaństwa i w ten sposób wywierać wpływ na świadomość Europejczyków. Rzecznicy takiego ekumenizmu czują potrzebę stawienia czoła duchowym wymogom czasu i zapobieżenia w ten sposób całkowitemu zaprzepaszczeniu dziedzictwa chrześcijaństwa[6]. Konsekwencją takiego stanowiska jest jednak to, że zagubiona zostaje wrażliwość na pytanie o prawdziwość chrześcijaństwa. Pragnie się uratować chrześcijaństwo jako element kultury, ponieważ określa ono w sposób istotny świadomość naszej cywilizacji. Natomiast pytanie o to, czy chrześcijaństwo jest prawdziwe czy fałszywe, uznaje się za mniej ważne. Poza tym –

[6] Przykładem mogłyby tu być choćby ostatnie teologiczne prace H. Künga. Por. na przykład jego pracę *Credo. La fede, la Chiesa e l'uomo contemporaneo*, Milano 1994.

kiedy osłabnie zainteresowanie prawdą, wówczas zaniknie również zdolność trafnej oceny dogmatycznych różnic pomiędzy poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi. Wspólnym założeniem Kościołów: ortodoksyjnego, protestanckiego i katolickiego jest to, że istnieje prawda o chrześcijaństwie i że niezwykle ważne jest, by strzec jej i zachować ją w stanie niezafałszowanym. Kościoły te spierają się między sobą właśnie dlatego, że wszystkie podzielają ten pogląd.

Kiedy natomiast na chrześcijaństwo spojrzy się z punktu widzenia kulturowego relatywizmu, reinterpretując je w tym duchu, wówczas znika ów wspólny chrześcijańskim wyznaniom pogląd. Jeśli prawda nie istnieje – lub jeśli człowiek nie jest w stanie poznać prawdy – to spory o dogmatyczne formuły tracą oczywiście wszelkie znaczenie. Spory te odzwierciedlają tylko różne sposoby wyrażania tego, co nieznane i co ostatecznie wymyka się jakiejkolwiek próbie ujęcia za pomocą formuł definicyjnych. Chrześcijaństwo staje się wówczas wyrazem uczuciowych przeżyć, traci zaś swój wymiar racjonalny. Łatwo wtedy można znaleźć wspólny mianownik dla poszczególnych wyznań chrześcijańskich, ale tym co w czasie tej operacji ulegnie zniszczeniu, jest właśnie samo chrześcijaństwo. Pozostaje mglista ideologia humanitarna, która jednak nie ma na tyle odwagi, by rzucić otwarte wyzwanie panującej mentalności – nawet wówczas, gdy lekceważone są podstawowe zasady sprawiedliwości. Tego rodzaju ekumenizm proponuje się dzisiejszej Europie jako dokładnie ten humanitaryzm, który popadł w kryzys i znajduje się w procesie rozkładu. Tym samym mamy do czynienia z sytuacją paradoksalną: chorobę traktuje się tu jako lekarstwo. Dzisiejsi racjonaliści – oczywiście nie zdając sobie z tego sprawy – powtarzają ten sam proces, który w dziejach Europy raz już miał miejsce. Jak powiedzieliśmy, cała filozofia racjonalizmu (moderna) jest próbą stworzenia odmitologizowanego chrześcijaństwa i przezwyciężenia w ten sposób podziałów konfesyjnych. Wolnomularstwo – które nie jest co prawda filozofią, lecz pewnego rodzaju światopoglądem, z którego inspirację czerpało wiele filozofii – przedstawiło taki właśnie program. Trudno sądzić, aby nowa wersja tego samego programu dała dzisiaj lepsze wyniki. W każdym razie Luter i kardynał Bellarmin przyznaliby prawdopodobnie, że między nimi istnieje dużo większa jedność niż między którymkolwiek z nich a takim dzisiejszym katolickim czy protestanckim teologiem ekumenistą, który twierdzi, że przezwyciężone już zostały wszystkie przeszkody na drodze do jedności.

Jak zatem możemy określić prawdziwy ekumenizm? Jest to taki ekumenizm, który jest przekonany, że jedność powinna zostać osiągnięta na podstawie prawdy i dlatego nie jest gotowy do kompromisów tam, gdzie chodzi o prawdę. Tym, co powinno zostać osiągnięte w wyniku dialogu ekumenicznego, jest prawda o chrześcijaństwie. Nawet jeśli dialog z judaizmem, islamem czy innymi religiami jest jak najbardziej pożądany, to jednak dialog pomiędzy chrześcijanami dla Europy ma znaczenie szczególne. Jeśli do sprawy ekume-

nizmu podejdziemy w taki właśnie sposób, to zobaczymy wówczas, jak poważny problem stoi przed nami – problem poważny i trudny do tego stopnia, że rzeczywiście można mieć wątpliwości co do tego, czy osiągnięcie jedności jest w ogóle możliwe.

Aby pomimo to usprawiedliwić pewien optymizm, możemy wskazać na trzy czynniki.

Po pierwsze, jedność jest sprawą z dziedziny wiary. Jedność może przyjść tylko za sprawą Boga; dlatego musi być wybłagana i wymodlona. Nie wyklucza to w żadnym razie ludzkiego współdziałania w urzeczywistnianiu tego celu, przeciwnie, współdziałanie to jest koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem przywrócenia jedności; zachowuje nas to jednak przed zwątpieniem, kiedy widzimy nieproporcjonalność pomiędzy naszymi wysiłkami a pożądanym rezultatem.

Po drugie, musimy pamiętać również o tym, że wiara wyraża się zawsze za pomocą jakiegoś zbioru pojęć, co oznacza, że dogmaty formułowane są zawsze na tle pewnego samorozumienia człowieka. Jest możliwe, że sprawy, które przez niewystarczająco precyzyjną filozofię spekulatywną przedstawione zostały jako sprzeczne i niemożliwe do pogodzenia, po bardziej dojrzałym przemyśleniu okażą się różnymi wprawdzie, ale wzajemnie niesprzecznymi aspektami tego samego przedmiotu. Na przykład wielką zasługą protestantyzmu jest to, że zaakcentował wolność człowieka i rolę sumienia jednostki. Czy musi to jednak stać w sprzeczności z twierdzeniem o obiektywności prawdy poznawanej za pomocą światła rozumu przyjmowanym przez katolików? Czy nie jest możliwe takie spojrzenie na tę sprawę, które pokaże, że wolność i prawda tak do siebie przynależą, iż jedna bez drugiej nie może istnieć[7]? Podobne pytanie postawić by można w odniesieniu do Kościoła prawosławnego, w którego centrum znajduje się „sobornost". Czy jest ona jednak nie do pogodzenia z rolą jednostki i wolnością indywidualnego sumienia? Może być przecież tak, że te przeciwstawne na pierwszy rzut oka zasady należą zarazem do dziedzictwa chrześcijaństwa i przy pogłębionej analizie okaże się, iż ich przeciwieństwo jest tylko pozorne. Ogólnie możemy powiedzieć, że pojednanie pomiędzy filozofią świadomości i filozofią bytu stworzyłoby ważną podstawę do usunięcia niektórych kościelnych podziałów. Można tu jeszcze dodać, że tego rodzaju przezwyciężenie sprzeczności między bytem a świadomością dokonuje się w realistycznej fenomenologii[8].

---

[7] Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki Veritatis splendor*, „Ethos" 7(1994) nr 25/26, s. 15-42.

[8] Nie sposób nie wspomnieć tu fundamentalnej dla tej sprawy pracy K. Wojtyły *Osoba i czyn*. Jest bardzo prawdopodobne, że bezpośrednią inspiracją do jej napisania było wydarzenie Soboru Watykańskiego II. Można ją zatem odczytywać jako próbę przedstawienia filozoficznych przesłanek nauczania Soboru.

Po trzecie, wyznania chrześcijańskie istnieją w historii i w niej właśnie muszą udowodnić owocność własnego rozumienia wiary. Historia wystawia je na próbę, a sposób w jaki podejmują one to wyzwanie i wyniki tej konfrontacji skłaniają do dalszego namysłu. Próbą dla chrześcijaństwa jest dziś moderna i postmoderna. Wydaje się, że filozofia racjonalizmu wywarła bardzo różny wpływ na poszczególne wyznania. W protestantyzmie filozofia czystej świadomości wywołała tendencje rozkładowe, którym przeciwstawiono pewien zwrot ku obiektywności wiary, ku dogmatom i dyscyplinie kościelnej. Wydaje się, że rzeczywisty rozwój historyczny potwierdził wyrażenie Kierkegaarda, który napisał, że protestantyzm zupełnie słuszny jako protest przeciw katolicyzmowi i jako roszczenie do tego, aby prawa indywidualnego sumienia otrzymały odpowiednią rangę, nie może jednak istnieć autonomicznie. Możemy to interpretować w sposób następujący: akcentowanie subiektywności w chrześcijaństwie nie może przetrwać, jeśli obiektywność prawdy zostanie całkowicie wyeliminowana. Nie znaczy to wówczas nic innego jak to, że prawda obiektywna, aby móc rozwinąć własne działanie, musi zostać uwewnętrzniona, musi stać się treścią wewnętrznego życia człowieka. Uwewnętrznienie zakłada jednak zawsze, że przedmiot, który zostaje uwewnętrzniony, istnieje obiektywnie, niezależnie od indywidualnej subiektywności. Jeśli obiektywnie istniejący przedmiot zostanie całkowicie usunięty, wówczas uwewnętrznienie będzie niemożliwe i będziemy mieli do czynienia ze swobodnym stwarzaniem przedmiotu (również przedmiotu wiary) przez podmiot. Kiedy taki proces ma miejsce, wówczas nie mamy już do czynienia z teologią protestancką, lecz jedynie z idealistyczną filozofią samoświadomości. Aby uniknąć tego losu, teologia protestancka musi odkryć na nowo obiektywność wiary (i to jest chyba znaczenie teologicznego dzieła K. Bartha). Zbliży się ona wówczas zarazem do katolickiego stanowiska w tej sprawie.

Proces prowadzący do takiego zbliżenia możliwy jest również w przypadku Kościoła prawosławnego. W tradycji prawosławnej akcentowało się zawsze „sobornost" i przeciwstawiało się ją prymatowi papieża. Było tak przynajmniej w tradycji rozpoczynającej się od św. Josifa z Wołokołamska (1439-1515), która stała się tradycją przeważającą w prawosławiu. Podporządkowanie Cerkwi carowi i sakralizacja jego władzy pozbawiły Kościoły lokalne możliwości obrony przed państwem. Konsekwencją tego stanu rzeczy było paradoksalnie jednoczesne pełne odpolitycznienie i szkodliwe upolitycznienie Kościoła. Kościół zrezygnował z wnoszenia elementu duchowego w życie społeczne i oceniania polityki wedle miary sprawiedliwości. W tradycji Kościoła prawosławnego nie znajdziemy nauki społecznej. Całkowicie odpolityczniony Kościół zachowuje związek z rzeczywistością społeczno-polityczną jedynie przez naukę o konieczności posłuszeństwa względem państwa. Obowiązywało to nie tylko w odniesieniu do przynajmniej teoretycznie chrześcijańskiego państwa carów, lecz również w przypadku ateistycznego państwa komunistycznego.

Natomiast dzisiaj, po upadku komunizmu, prawosławie szuka zasady, która uzasadniłaby i usprawiedliwiła sprzeciw wobec władzy politycznej. W rosyjskiej historii zasadę taką reprezentował niegdyś św. Nił Sorski (1433?-1508), broniąc niezależności Kościoła od państwa. Powrót do ducha św. Niła otwiera zarazem drzwi do nowego dialogu z Kościołem katolickim. Potwierdza to także fakt, że filozofem, który najsilniej wpłynął na nową wolną kulturę rosyjską, jest W. Sołowjow, który stanął ostatecznie na stanowisku poszukiwania jedności z Kościołem katolickim i traktował siebie jako pośrednika pomiędzy prawosławiem i katolicyzmem[9].

Wydaje się, że właśnie walka przeciw totalitaryzmowi i przeciw sceptycyzmowi ukazała powoli możliwą podstawę chrześcijańskiego zjednoczenia.

Na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki podjął wielką próbę jasnego ukazania, że zarówno zasada indywidualnej odpowiedzialności i wolności sumienia, jak i zasada koncyliaryzmu i kościelnej communio mają swoje miejsce w katolicyzmie. Próba ta wywołała ostre spory i wielki kryzys, ponieważ łatwo było o bardzo jednostronną interpretację owego zburzenia bastionów katolicyzmu, które mylnie interpretowano jako bezwarunkowe podporządkowanie się filozofii racjonalizmu (moderna). Dzisiaj, kiedy kryzys racjonalizmu stał się oczywisty, może się zacząć okres zrównoważonego rozwijania i wprowadzania w życie nauki Soboru (jest to zresztą jedna z głównych trosk pontyfikatu Jana Pawła II).

Czy jednak zsekularyzowanemu społeczeństwu można wciąż proponować chrześcijaństwo jako podstawę wspólnego życia? Czy nie wiąże się to z konieczności z nieposzanowaniem praw niechrześcijan?

Niebezpieczeństwo chrześcijańskiego fundamentalizmu można oddalić przywołując dwie zasady, które chrześcijanie uświadomili sobie jaśniej właśnie w czasie rozwoju racjonalizmu (moderna) i przez doświadczenie totalitaryzmów.

Pierwszą z nich jest zasada autonomii państwa i Kościoła. Królestwo Boże nie jest z tego świata. Dostarcza nam ono kryteriów naszego politycznego działania, ale żadna budowla polityczna nie może rościć sobie pretensji do ucieleśniania Królestwa Bożego na ziemi ani do przemawiania w jego imieniu. Państwo ucieleśnia zawsze zasadę siły, podczas gdy Kościół reprezentuje autorytet moralny, który nie jest oparty na sile.

Druga zasada to zasada wolności sumienia. Sumienie, aby móc szukać prawdy i przyjąć ją w sposób zgodny z naturą bytu osobowego, musi być bowiem wolne od jakiejkolwiek presji.

Wynikiem obu zasad w ich praktycznym zastosowaniu jest to, że chrześcijaństwo można dziś postawić w centrum życia społecznego nie dogmatycznie,

---

[9] Na temat poglądów na stosunek Cerkwi do państwa w carskiej Rosji por. R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990, s. 220-244.

lecz problemowo: jako propozycję, jako doświadczenie życiowe, które czyni egzystencjalnie oczywistymi te ogólnoludzkie wartości, które są niezbędne dla uzasadnienia bytu społeczeństw. Tym samym w centrum dyskusji postawione zostanie również pytanie o prawdę chrześcijaństwa. Różnie można na to pytanie odpowiadać, nie można go jednak pominąć – i to nie z powodów dyscyplinarnych, lecz kulturowych. To natomiast oznacza postawienie w centrum naszych współczesnych dyskusji pytania o Europę. Można próbować tłumaczyć Europę poprzez laicyzację chrześcijaństwa, ale tłumaczenie to napotka na trudności, o których już mówiliśmy. Bieg europejskiej historii można też uznać za zamknięty; trzeba jednak wówczas znaleźć uzasadnienie istnienia naszych społeczeństw i to takie uzasadnienie, które odda sprawiedliwość całemu bogactwu naszego europejskiego dziedzictwa. Przez taką dyskusję i nieustanny dialog ze wszystkimi ludźmi sprawdzać się będzie chrześcijańskie roszczenie do ukazania głębszego sensu każdego indywidualnego życia i jednocześnie naszego europejskiego przeznaczenia.

Tłum. z j. niemieckiego *Józef Tarnówska SDS*